

< 研究ノート > モンゴル族のオボ―研究史

著者	ナランビリゲ
雑誌名	比較民俗研究 : for Asian folklore studies
号	20
ページ	173-185
発行年	2005-10-30
その他のタイトル	<Notes>A Study of Previous Research Regarding "Mongolian Obo"
URL	http://hdl.handle.net/2241/14430

モンゴル族のオボー研究史

ナランビリゲ※

モンゴル族の伝統的なオボー信仰は大衆化した文化として、20世紀前半から世界のモンゴル文化に興味を抱く学者たちに注目されてきた。しかし、地域行事の記載として、あるいは短い論文ばかりであり、専門的に扱った研究はごくわずかで。そのため、オボーは伝統的な民族文化の宝庫として、論じられることはなかった。例えば、アリピンバヤリ、ソドナムの『鄂托克敖包』（オトケ・オボー）は主にオールドス（鄂尔多斯）市オトケ（鄂托克）旗のオボーについてフィールドワークを行った第一次資料ではあるが、専門的な研究とは言えない。筆者は郭永明の『モンゴル人のオボーについて多面的な研究』は素晴らしい論文であると思っている。しかし、オボーについて、いくつかの基本的な問題をまとめたものばかりなので、学問的な深さに欠け、多面的な研究とはいえない。佐野賢治の『十三塚と十三オボー比較民俗学上の一視点』は実地調査に基づく資料と、先行研究をふまえて、多方面にわたって一定の深さに達したが、モンゴル族以外の学者としての限界が見られる。本論では、オボー研究史をモンゴル族の研究者の研究状況とモンゴル族以外の研究者の研究状況に分け、いくつかの論文を挙げて、鑑みたい。

一 モンゴル族の研究者の研究状況

I. モンゴル族の民俗学の先駆者とされている
ロブサンチダンは『蒙古風俗鑑』①で次のように述べている：

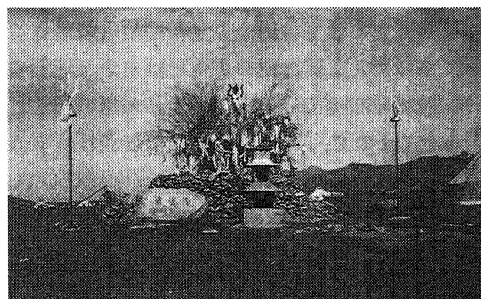
モンゴル族の古来の信仰では、長生天、
大地の神、ロース（水神或下界）が祭祀さ
れていた。長生天の祭りは、木や石で標識

されている山や草地のような所で毎年、春
と秋に祭祀儀礼が行われる。山、湖、泉、オ
ボー、森などに神がいると信仰されていた
が、その後元朝の時代にインド、チベットの
仏教がモンゴル地方に伝播し、一部の地
域では、その信仰がさかんになり、元来の
神のかわりにラマを信じ、ラマに教えられ
るままに寺が建造された。

同書には今まではっきり分けられていな
かったシャーマニズムとラマ教の混淆とい
う問題が提出されている。



（写真1）オイラトの「バンチンオボー」



（写真2）オイラトの「ジャンガルオボー」

※神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科博士前期課程

Ⅱ.『鄂托克敖包』には、内モンゴルのオールドス市の鄂托克旗（旗は中国の行政区分で、等級は県と等しい。満州ーツングース語に語源があり、元は女真族の軍隊単位であった）と鄂托克前旗に残されているあらゆるオボーについて詳しく記載されていて、学問的研究の第一次資料になっている。具体的には：

（一）鄂托克十三オボー（おのおのの名前で記載されている）

（二）鄂托克旗のオボー（十二蘇木「ソム」の二百六十七オボー記載：ソムというのは、県と村の間の行政区分である）

（三）鄂托克前旗のオボー（十ソムの百八十オボーが記載されている）

（四）鄂托克に属するオボー（歴史上、鄂托クのオボーと繋がりがあった：アラ善盟、烏審旗、杭錦旗の五オボー、烏海市の八オボー、寧夏省の九オボー、山西省の二十一オボー 計四十三オボー）

（五）鄂托克盆地のオボー（六十七オボーがある）という五種類の五百八十オボーについて、築造した人物、築造した日付、祭祀を行う日付、位置、構造などが具体的に説明されている。

Ⅲ.『モンゴル人のオボーについて多面的な研究』では、五つの方面からオボーについて分析が行われ、学問的見解が発表された。その内容は次のようにまとめられる。

（一）境界の標識。『綏遠通志稿』（綏遠とは二十世紀前半期の中華民国時代から新中国が建立するまでの内モンゴル自治区の名称であった）に「共同のオボーは本旗と別旗の境界になっている山の頂上と平原に築造された」ので、「オボー祭りは伝統的な行事儀礼になっているが、一方、属民を見回して、境界線を確認するためである」と記載されている。これはオボーの用途について述べたものである。

（二）風水神の信仰。『史記・匈奴伝』には、「五月に龍城市に集合し、彼らは自分の祖先、

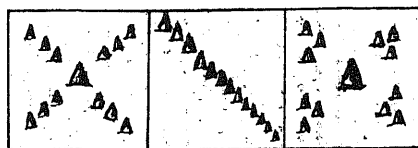
天地と鬼神の祭祀行事を行う」と記載されている。『綏遠通志』にも「あらゆる旗のモンゴル族は堆石で高い塚を築造して、これをオボーと名付け、ここに神がいると信じている」という記載がある。これはオボーがモンゴル族の太古から伝承されてきた自然崇拜とつながっているという内容である。

（三）墓。あるオボーは墓と言われているが、その根拠はオボーの構造に示されているという。内モンゴルのバヤンナゴリ（巴音諾爾）盟の中旗にあるシェンフリエン（成呼力延）蘇木のサインブリンの口述によると、「宗教と国家は統一されて、旗ごとに一人のラマがいた。オボーを築造する時に、ラマによって選ばれた所に大きな穴を掘り、箱を置く。箱にはいろいろな品物を入れる。祭祀バケツの中に五穀、金銀、九つハダガ、（絹で作った長さがほぼ三尺から五尺の白布と青い色布で、お土産と供え物にそえる。）九つ茶など九九の八十一の品物が入れておく。そのほか、役人の冠帽、衣服、弓矢などを箱に一杯入れて埋める。こうしたあと、上に堆石をしてオボーを築造する」している。オールドス市の地方史を記した役人梁冰の記述もこれとほとんど相違がなかった。これこそ、オボーが墓と認められている根拠になっている。

（四）ナーダム（運動会）の関係。オボー祭りとナーダムという命名は中華人民共和国が成立した後、使われることになったといわれている。郭永明は自分が見学したナーダムの事例を記載して、オボー祭りとナーダムは新中国が成立する以前には一緒に行われていたが、新中国成立後には、ある時は一緒に、ある時は別々に行われたと述べる。それは、牛馬の豊作のために行われた祭りであると認めている。しかしながら、ナーダムについては、伝統的な形態が変容されたところはあっても、実は元朝が建立され

るずっと以前から行われていたことが『蒙古秘史』（日本で『元朝秘史』と称されている）から知ることができる。例えば、この文献によるとチンギスカーンの祖先、ホタラは部落のホラリタイ②を通して、モンゴル部落のカーンになったが、そのとき部族の全員がサガラガリ・モドン（古木）を周りを回り、酒を飲んだり、踊りを踊ったりして、徹夜で遊んだのである。このように、モンゴル族は昔から部落の頭が命名されるごとにホラリタイを行ない、ナーダム行事を行ってきた。現在、ナーダムは、普通、夏や秋のオボー祭りと一緒に行われていて、「男の三種競技」と呼ばれる「相撲」、「弓射」（アーチェリー）、「競馬」の三種目が催される。これらはオボー祭りの特徴である。

（五）記念碑の変遷。オルドス市ウシン（烏審）旗の百姓は、オボーをいつも「ホラホ」（集会）と呼ぶ。つまり、十三オボーは十三ホラホと称される（図1）。『中国通史』によると、チンギス・カーンが1227年に西夏に出征したときに、烏審旗が戦場になったことがある。烏審旗のフフトロガイ村とフフナゴリ村の境界に「テムリ」というオボーがあり、近くに遺跡と、テムリ・オボーの回りを流れるバヤン・ボラギ（豊富な泉）という川がある。地元の伝説によるとダゴン・テムリという将軍がこの地で戦死し埋葬された。墓を建造する時、掘った穴から水がわき、バヤンボラギ川と命名され、墓はオボーになったという。それから、毎年、旧暦一月三日と五月十三日に祭祀行事が行われてきた。オトケ旗の十三オボーも十三



（図1）13オボーの積み方

曲拠：『モンゴル人のオボーについて多面的な研究』

軍人オボーと称されている。シリングル（錫林郭勒）盟でも十三オボーと称されているオボーがある。このようなオボーの数について、ロブサンチダンは「オボーは太古の時代には三つオボーと称され、天のオボー、地のオボー、人間のオボーとして祭祀されていたが、唐代には十三になって、続いて十三英雄オボーと称された」と述べている。③このようにして、オボーは英雄の記念碑と言われるようになったのであろう。ある意味で大草原に立っている「石人」④と似ていると思える。

IV. サインジルガラ氏の『蒙古族祭祀』はオボーについての専門書ではないが、オボー研究史からみると、貴重な著作だといえよう。同書は八つの方面から、オボーにおけるいくつかの、問題点を指摘している。

（一）オボーの歴史的研究、つまり、オボーの源泉についての研究である。古代の部分に、郭永明の挙げた文献『史記・匈奴伝』の記載の他に、『後漢書』に記載された「匈奴等は正月と九月に集会を開き、祭祀を行うと同時に、競馬をし、駱駝を競う」、『北史・高車伝』に記載された「五世紀半ば、北魏の文安皇帝の時に五つの部落が集会をして、蒼天の祭祀儀礼に何万人かが集まり、競馬を行い、牛肉を食し、歌を歌い、踊りを踊ったりした」、又、唐代の学者閻識古は匈奴人にある習俗として「木がなかったら、代わりに枝を立て、皆で三回その囲りを回る。これは彼等の習俗である」などが挙げられている。中世紀の『蒙古秘史』の「チンギス・カーンがタイチゴダ部落の襲げきの際、逃げたボラハン・ハラドン（カーン・オーラ或いは神山）山をブス（彼の帯び）で祭祀した」と、「1254年、チンギス・カーンの孫ムンヘは皇帝になる時にフフナゴリ（青海湖）左側のナラン・サラン・ハイラハン（地名：太陽、月、山）とフフナゴリを祭祀した」。「察哈尔（サハリ）のミンガン・フ

ル・サガンの故郷にフビレ皇帝の皇后が息子の臍の緒を切った所を記念して築造し、へその意味の「フイス・オボー」が今でも残っていること」を論じている。15～20世紀前半のオボーとして、主にマンドウハイ・ハトンとバトモンヘ・テン皇帝の時代に形成された六つ万戸の一つ、オールドス万戸（万戸という称号は元朝の時代にあった。最初にモンゴル族の軍事の単位であったが、チンギス・カーンが軍事の単位から行政の区分までに広げ、後元朝の時も使われていた）の所属地のオボーが挙げられている。ハンギン（杭錦）旗のハラマンナイ塩湖の北岸にあるオボーは、旗という行政区分として分けられるよりずっと以前、ハンリン部落が塩湖を祭祀するためのオボーなのであろう。モンゴル人の古い部落であるハンリン人の子孫らがボロトハイ（河套）に移住してから建造されたと考えられている。ウシン旗のバートル（英雄）オボーと言われているのが、ガラゴト蘇木にあるテムリ（鉄）オボーであり、後元朝（1368年に元朝は滅ぼされたが、その後万里の長城の北部に存在していたモンゴル国を指す）時代に建造されたとされている。

(二) オボーの種類。オボーの種類として典型的な二十一オボーを例にとり、おのおのの建造された時期、原因、祭祀などを述べている。これらは：1. テングリ（長生天）オボー、2. オボゲ・アイマゲ（氏族）のオボー、3. ジャンジョン（将軍）オボー、4. ドラスガラ（記念）のオボー、5. ホラホ（集会）オボー、6. オンゴン（墓）オボー、7. アラバン（役所）のオボー、8. スメ・ヘイデ（寺）のオボー、9. スリデオボー、⑤10. ノイエン（王）のオボー、11. アイリ・オソン（村）のオボー、12. ハリヤレ（呪詛）のオボー、13. ジロハイ（易経）のオボー、14. ナゴレ・オソン（河川）のオボー、15. テムテゲ（標識）オボー、16. フ

ウヘデ（子供）のオボー、17. マレ（家畜）のオボー、18. アバ・アンナゴレ（狩り）のオボー、19. アミタン・オレゴマレ（動植）のオボー、20. タンガリゲ（誓い）のオボー、21. ホラガイチ（盗み）のオボーなどである。

(三) オボーの形状、築造、数字、位置からオボーを次のように分けている。即ち、1. 独りオボー（又は「滴々オボー」という）、2. 二つオボー（又は「境界の鉄オボー」という）、3. 三つオボー（又は「三世オボー」という）、4. 四つオボー（又は「四つのツシデ天のオボー」という）、5. 五つオボー（又は「命の五つ天のオボーと五つカーンのオボー」という）、6. 七つオボー（又は「子供のオボー」という）、7. 九つオボー（又は「標識オボー、白いスリデオボー、呪詛オボー」という）、8. 十三オボー。これは「シャーマニズムの十三・アタガ・テングリを祭祀するために建造されたオボー、アラタイ・ヘンゲイ（山の名前である）の十三オンゴド⑥に築造されたオボー、テムジンの十三歳で盛んだったことを記念するためのオボー、チンギス・カーンの軍隊の十三フリエン（軍隊の単位）を記念するためのオボー」と説明されている。9. 二十七オボー、10. 三十三オボー、11. 数の多いオボー（又は「四十九オボー」といわれる）。

(四) オボーを建造するしきたり。1. オボーを建造する位置を選ぶこと。2. オボーに供え物をする行事。これはオボーを築造する前に行なわれる四種類の祭祀儀礼である。供え物は穀類、畜産品、金、銀、ルビー、絹などである。四種類の祭祀儀礼とは地面に供える行事、地下に供える行事、地下に大きく供える行事、呪いの供えの行事である。3. オボーの築造。築造するオボーの種類は石のオボー、柳条のオボー、木のオボー、煉瓦のオボー、楡のオボー、雪のオボーなどである。

(五) オボー祭祀。1. シャーマニズムのオボー

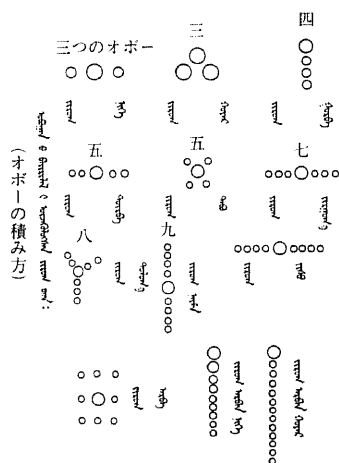
祭祀。2. ラマ教のオボー祭祀。3. チゴ
ラガン（社と似ている，行政区別は県と同
じである。中国語で盟と書いている）のオ
ボー祭祀。4. ホシゴ（旗）オボー祭祀。5.
スム（郷）オボー祭祀。6. サビナリ（弟
子）オボー祭祀。7. ノイエン（王）オボー
祭祀。8. フウヘデ（子供）オボー祭祀。9.
スメ・ヘイデ（寺）オボー祭祀などがある。

(六) オボー・ナーダム。1. 意味。オボー・
ナーダムは主にオボー祭りの日に順番で行
う大衆の活動である。2. 場所。オボー・
ナーダムの場所はオボーの近くの平らな所
にバオを建てて，手前の草原で行うのであ
る。3. 行い。上述のように三つの形で催
すのである（図2）。

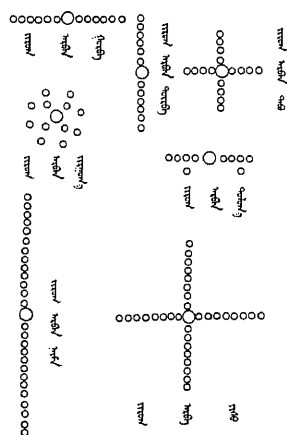
(七) オボー禁忌。オボゲ・アイマゲ（氏族）
のオボーには嫁や贅（主に本氏族の妻とし
ての女性と贅入りで入ってきた男性）はオ
ボー祭りに参加することが許されないとい
う禁忌がある。モンゴル族のツルングス氏
族には「本氏族の骨を確認する」ために，こ
のような禁忌があったという（佐野の論文
には「オボ祭りは従来，父系氏集団の祭り
で，親族でも血縁外はできない」と述べら
れている）。しかし，フヘデ（子供）オボー
（またはエジ，ネイネイ，デリギ「母」オボー

という）祭りは，子孫が多い高齢の女性が
主催し，女性だけが参加して，男性は参加
できない。その他，オボーの隣を馬に乗っ
たまままで通ること，近くで狩りをするこ
とは禁じられている。さらに，盗みや嘘をつ
いたなどの犯罪行為がある人はオボー祭り
に参加することが禁じられる。

(八) オボーのソドリ（経文）。オボーのソドリ
には，モンゴル族の中で昔から伝承されて
きたマガタリー（賛歌），ウチギ（誓い），タ
ヒリギ（祭祀）などがある。それぞれに「オ
ボーのガンズ」，⑦「オボーのサン」，⑧「オ
ボーのウチギ」，「オボーのダータガリ」（祈
禱），「オボーのマガタリー」（賛歌），「オ
ボーのナマンチラーリ」（奉祀）などがあ
る。または，山岳の名前に由来する「サン・
マガタリー」の「フフネ・カーンのサン」，
「シベリガン・カーンのタヒリギ」，「サイハ
ン・カーンのタヒリギ」などがある。星辰
の名前に由来する「ドロン・ボロハンのタ
ヒリギ」（北斗七星），「ナラン・サランのタ
ヒリギ」（太陽，月）などがある。その他，
オボーについて書かれた寺の経文，民謡，
伝説なども含まれる。ここにオイラトモン
ゴル人に伝承されている「オボー祭祀のイ
ルゲリ」（賛謡）を例として挙げよう：



2. 右の積み方



典拠：『蒙古族祭祀』（サインとルカラ）

(図2) 石の積み方

世界の主宰者

ーサガン・エブゲン（白神）ー

世界の様々な英明の神様ー

尊いハラドン神様ー

信仰を持っている子孫の

平和を守ってください。

英明、命令、心霊の三つに

供え物をしてて跪いております。

長生天と大地ー

風水神ー

守り神ーハラドン神ー

愛護してください。

英明、命令、心霊の三つに

供え物をしてて跪いております。

V. サインの『蒙古民俗学』には、モンゴル族の山岳信仰は主に今の内モンゴル自治区のホルチン・モンゴルの中に残されているシャンシ（古木）信仰、ロース信仰と文化的なつながりがあり、内容的にはシャーマニズムであると論じられている。この行事儀礼が行われている典型的な例として、赤峰市のバガリン（巴林旗）のサイハン・ハン山、バヤン・ハン・山、マリチン・ボンバラ・ダリハン山が挙げられる。サイハン・ハン山の祭祀儀礼に九頭の一歳の羊を準備し、供儀とするが、これはチンギス・カーンの最初の戦いに起源があるという伝説が本書に記載されている。これはモンゴル族固有のシャーマニズムであり、特にホルチン・モンゴルの半遊牧半農耕経済を営んでいるモンゴル族の中にみられ、モンゴル族の伝統的宗教を研究する手がかりになると論じられている。

VI. 邢莉の『遊牧文化』によると、古今の漢族の著作からオボーについての記録が見付けられるという。

ロシアのドリジ・パンザロフの『黒教或網古人の薩満教』、『中華全国風俗志・巻九』、阮葵生の『蒙古吉林風土記』、『元史・巻72』、方観承の『从軍雜記』、紀昀の『烏魯木齊雜記』などに記載されていると述べているが、全てモ

ンゴル学者達の説明と同じなので、参考にしかならない。ただし、邢莉はモンゴル族の「氏族」という古代の社会組織の漠然とした概念に基づいて、「蒙古語のオボゲ（obog）（名字）とはオボーという字を語源にして、形成された」と結論づけた。これは独創的見解であると言えるが、この結論を論証できる言語学的な論拠が必要であろう。これは護雅夫氏の「社会組織の上から obog を論じた」立場と類似している。

筆者が今までに集積した論文と資料はほかにもいくつかある。これらは、ダ・サガンの「蕪尼特のオボー祭り」、サランゲルレの『デゲツモンゴルの民俗』（青海省のモンゴル人を扱っている）に記載されたオボー祭り、フフボインの『モンゴルの民俗探析』に記載されたオボー祭り、オリヤンハン・ガンガンセシゲの『アバガの民俗』に記載されたアバガ旗のオボー祭り、ナ・バサンの『オイーラデの民俗』⑨（新疆ウイグル族自治区のモンゴル族を指している）、フレレバートル、オランシメゲの『ホルチンの民俗』（ホルチンモンゴルとは内モンゴルの東部の哲里木盟、興安盟、呼倫貝爾盟、赤峰市の一部のモンゴル人を指す）、ソツバの『鄂尔多斯の前旗の文化歴史資料』に記載された『鄂托克の十三オボー』という論文、ナムジレドリジの『内蒙古社会科学』に発表された「モンゴル人のオボー」という著作とがある。しかし、これらに述べられている資料、見解、議論などは上述の三つの著作と類似しており、新たな学問的な見解が見いだせなかったため、ここでは分析することを省略した。

二 モンゴル族以外の研究者の研究状況

（1）日本における研究状況

1. 大間知篤三の「オボ調査標目」は「ラマ教の影響の少ないダフル族のオボ信仰を重視して」、実地調査に基づいて、オボー祭りについて正面から取り上げている。大間知はオボー

について、四十項目の問いを出して、この方面で、オボー研究の学問的案内としての役目を果たしている。例えば、オボーの築造された年代や起源に関する伝説についての問い、オボーの上や周囲に立てられている柳条、ヒーモリ（スリデを指す）、木刀、鳥型らは誰が何のために立てたものであるか、女性だけでオボーを祀る例がある雨乞いでは、いかなる行事がなされるかなどほぼ六、七十くらいの問いが記されていて、これらの答えは十分な論文になりうる。学問的な視点からオボー信仰の特種な性格—ラマ教とシャーマニズムの混交している現象について、「オボの祭神は種類必ずしも一様ではないが、これまで私の調査しえた限りでは、一地域の守護神を奉祀する例が最も普遍的である。かくしてオボ信仰は日本の氏神信仰といくつかの類似点を有している。しかし、オボ神には氏神の如き祖先神的性格がきわめて稀薄であるという点に本質的の差違が見出される」と比較民俗学的研究の論点が提出されている。

Ⅱ. 佐野賢治の「十三塚と十三オボー比較民俗学上の一視点」は注目すべき論文である。論文は「十三塚再考」、「十三塚と十三仏信仰」、「十三オボとラマ教」、「今後の課題」四章からなり、日本の「十三塚」とモンゴル族の「十三オボー」の詳細な比較を行い、歴史上の研究者の様々な見解、議論、結論などを挙げて、最終に自分の見解を述べている。

第一章では、柳田国男の「十三塚」についての記述を手がかりとして挙げている。

「十三塚は塚と十三の法数が結びつくところに最大の特長があって、最も大きな塚を將軍塚と大將塚と称し、これを石神信仰—境界、塞の神祕系譜の中で解釈」するという注目すべき見解から始め、堀一郎と貝原益軒の論文に及ぶ見解を述べた。問題点は次のようである：貝原益軒の「十三」に関しての十三仏説が退けられ、堀一郎の「十三塚に就いて考え合

せるべき蒙古の十三鄂博の事」という一章の「我国の殊に豊富なる塚の分布、石神石祠石碑の信仰も亦、その源流に掉さして行く時は、此の民族のみに孤立した現象ではなくて、かならずや是等大陸各地の民間信仰と直接間接の脈略を有すべきことは、当然予想せられる所であって、これを総合して諸民族に共通する壇塚のエスノロジーを樹立して、我国の信仰の大きな部分の根源を明らかにしめる事も将来の信仰史の一つのテーマである」という、比較民俗学の視点が示され、柳田の—国民俗学との相違が展開されている。

第二章では、数解釈と塚と十三仏との関係という二つの面からなっている。十三の数解釈については（１）十三仏説—貝原益軒、大森志郎、（２）聖天と十二壇—柳田国男、（３）四臂不動明王と十二天—堀一郎の説、他の母尾祥雲の十三仏地説、蒙古の十三オボーとの関係を説く中山太郎などの説をまとめ、これらのいずれの説もその背景に怨霊慰撫の信仰が底流にあり、築造に修験者の関与があったことが認められると述べる。塚信仰について中世の榜示塚であるかという見解を例をあげながら、論じた。

ところが、佐野は十三仏信仰と十三塚の関係を長い間の研究に基づいて、以下の通りにまとめた：（一）十三塚の中には十三仏に關係するものがある。（二）十三仏信仰は十王信仰から展開した信仰で室町期までにその諸仏が回忌供養と絡んで定位してくる。（三）十三仏關係の史料は十五～十六世紀に集中する。さらに石造物などをみると、十三仏板碑は関東地方を中心に一四八〇年ごろがピークになり、また、十三仏石仏は一五五〇年ごろを中心に関西地方に集中するなど、造塔の期間、地域が特定されている。（四）東北地方では十三仏信仰が靈山に結びつく例が多く、十三塚の中には十三モリ、十三壇などの呼称が多い。（五）十三仏の成立には密教的な浄土觀が背景にある。また、伝播には、修験者の力があづかって

いる。

第三章では「オボ信仰」、「オボ祭の現況－バイエルグル・オボ祭－」、「戦前のオボ調査・研究」という三つの面からモンゴル族のオボ信仰についての日本の学者の見解、フィールドワーク、歴史上の調査と研究を詳細に論じている。「オボ信仰」では、大間知篤三によってダール族のオボ信仰について行われた実地調査、白川静の中国古代の「社」を考える折にはモンゴル族のオボが参考になるという見解、十三オボーについては、シャーマンを太保と号すことがあるので、オボ祭祀を主催する十三人のシャーマン（十三太保）に由来するという秋葉隆の説などを述べた。「オボ祭の現況－バイエルグル・オボ祭－」は、1984年6月12日に中国内蒙古自治区ドルブト・モンゴル族バイエンフショ生産大隊におけるオボ祭りを実見した記録で、モンゴル族以外の学者の第一次資料としての価値が高い。「戦前のオボ調査・研究」では、二十世紀の日本人学者達のモンゴル族のオボーについて、それぞれの調査、見解、結論などをのべた。そして、鳥居龍蔵、寺本碗雅、長尾雅人、米内山庸夫、白鳥庫吉、秋葉隆、江上波夫、倉田正邦、後藤富男たちの文章の主な部分が挙げられている。

第四章は「拝天思想と塚の築造」、「中国の社と塚」、「塚の形状とその意味」、「仏舎利信仰と塚」という四つの部分からなっていて、オボーと塚について巨視的研究を進めており、研究者の視野が広がる。具体的な分析によると、十三塚とオボー信仰は、密教、修験道にしる、ラマ教にしる、シャーマニズムから生じたから、お互いに習合することはあたり前のことであろう。これを十三塚とオボー信仰の今までの行事から捉えるのである。モンゴル族の長生天の信仰は古くから伝承されてきたシャーマニズム、すなわち、自然信仰の主な部分なので、モンゴル族のすべての信仰と密接につながっているという議論は間違いない。

興味深いのは、漢族の「社」との比較研究である。「社」は民衆が集まり、大衆化した行いになっている機能からみると、言い換えれば、「社」という文字の社会的役割に基づいて、遡ると、モンゴル族の「オボー祭り」、漢族の「社」、日本の「塚」はすべて多くの人々の集まる所になっている。この意味で三民族の先史時代の文化には互いに注目すべき類似点があり、今後の研究課題である。

Ⅲ. 佐野賢治の「十三塚と十三オボ」によると、モンゴル族のオボー信仰について、日本にはまた何人かの研究者といくつかの論文がある：大塚和義氏の「モンゴル族のオボ祭りと牧畜」、岡崎精郎氏の比較民俗学研究会における発表、護雅夫氏の「元朝秘史における《obog》の語義について」、倉田正邦氏の「オボ・ケルン・積石について」、後藤富男氏の「モンゴル族に於けるオボの崇拜」、森田勇造氏の「モンゴル族のオボ祭」、秋葉隆氏の「薩蛮巫祭と大仙巫祭」、白川静氏の「中国の（社）と繋がっての見解」などである。それぞれの研究者のオボーについての見解と議論は次のようである。

大塚和義はモンゴル族のオボー祭りを見学する参観団の団長として、1984年6月20日に内蒙古のドルブト・モンゴル族バイエンフショ村のオボー祭りを見学した。大塚は同年に「モンゴル族のオボ祭りと牧畜」という報告書を発表した。ここで大塚は、オボー祭りについて調査に基づいた詳細な記載をしながら、学問的見解を提出した。大塚は、オボー祭りはモンゴル族の伝統的な経済の基盤となってきた牧畜となんらかの密接な関係があると論じた。

森田勇造は大塚と共に同じバイエンフショ村のオボー祭りを実見し、同年、「モンゴル族のオボ祭り」という文章を「読売新聞」に掲載し、モンゴル族のオボー祭りを日本の読者の目に届けた。森田はモンゴル族のオボーにつ

いて学問的な研究を行い、1986年に出版された『チンギス・ハンの末裔』には、実地調査の成果として、バイエルグールオボの構造を図で説明した。これはモンゴル族のオボー研究の重要な基盤となった。

鳥居龍蔵の『蒙古旅行』、『満蒙の探査』、『満蒙を再び探る』などには旧満州で実地調査した記載のほか、数多くのモンゴル族のオボーとオボー祭りについての記載があり、オボーについての情報が収集されている。

田中克彦は『草原と革命』の中で、オボー信仰について論じ、観光や学問の面からではなく、軍事的視野から考察し、ノモンハン・ブルド・オボという名が、軍事とかかわりがあるという見解をのべた。

寺本婉雅の『蔵蒙旅日記』、長尾雅人の『蒙古喇嘛廟記』にはオボーについての詳細な記載があり、モンゴル族のオボー研究の第一次資料である。

米内山庸夫は『蒙古草原』の中で「オボ及びオボ祭」の章をたて、詳しくオボについて言及している。特に、十三オボーについては、旅先で見る多くのものは春先に作られた十三オボーが風雨で崩れたものだとの見解を示している。この地を旅行する者は、草原の目印・燈台の役目をするオボーに注目するのは当然として、旅行記録から一步出て体系化への試行が見られる。

白鳥庫吉は、オーバがトルコ語で棲み家を表すことから、モンゴルのオボーは神霊を招き棲まわせる依代とした。モンゴル語はアルタイ語族のトルコ語と満州-ツングス語と重なるところが少なくないので、「オボー」の研究を言語学の分野まで広げている。また漢族類似している現象と比較しながら、研究した見解もある。

護雅夫は『元朝秘史における《obogの語義について》』の中に、「オボー」と「オボゲ」という二つ文字のかかわりから「オボー」を説明している。白川静氏は中国古代の「社」を考

える折に「オボ」が参考になると述べる。

秋葉隆は『薩蛮巫祭と大仙巫祭』を通して、a 高所（山上、丘上）b 境界（旗、部落の境界）、c 聖域（喇嘛廟、聖泉）d 型式から、a 独立、b 一列、c 十字（この中に十三オボが含まれる）祭礼から、a 個人的（神聖視して礼拝）、b 集团的（鄂博祭：ラマ僧の参加、男女共同参加か女人禁制か）その性格からオボは山神、水神の棲む所とした上で、a 祈雨・牧草の繁茂、b 牧馬の繁殖、c 騎乗・旅の平和、d 部落の安寧を願うとの視点をたてた。そして、「蒙古人に神山（ハンオラ）の信仰が強く、山嶺が多く天然の境界をなすことから山上の鄂博が同時に境界の鄂博でもあることが多いことを思えば、それは本来、高所に境界の標式として立てられたものであって鄂博の原始的形態は粗石を積んだ独立鄂博であったと思う。而も境界の神聖観念の故に鄂博の立つ所即ち聖地と考えられ、従って鄂博の神は山神であるという思想も発展したのではあるまいか」と結論づけた。また、最も発達した形式として十三オボをあげ、十三オボとラマ教の仏名とモンゴル族の神名対照を王爺廟の喇嘛僧、道爾吉師の教示としてあげている。

江上波夫の『蒙古高原横断記』に述べられているように、モンゴル族の古来の信仰から伝承された伝統的な文化を手がかりにして、「蒙古高原の各地にある鄂博の如きも、その祭りは喇嘛僧によって司祭され、その鄂博の木杆にも仏画や喇嘛教の護符の類が多く懸けられているが、然しながらそれが天地を祭る祭壇としてのシャーマン教的原義も矢張り忘れられていない。鄂博祭には昔ながらに家畜の犠牲が供され、衆人がその周囲を繞廻した後、角抵、競馬、競射の催物が行われるのが通例である」として、シャーマニズムとラマ教の混淆している問題に注目した。

* 韓国での研究状況（オボーについて注目し、研究している学者が存在し、論文もいくつかあるということであるが、現在調査中である。）

(2) ドイツでの研究状況

ドイツのハイシッヒ (walther Heissig) の『蒙古の宗教』(アラタンバゲンが翻訳した) の中に「ガジリ・エツゲンとオボー信仰」(ガジリ・エツゲンは大地巫女を指している) という節で、モンゴル族のナタガイ (シャーマニズムの神のひとつ) という巫女信仰から研究の糸口を見付け、山岳信仰と関連させ、オボー信仰に言及した。すなわち、オボー信仰はモンゴル社会に巫女を生んだ母系制社会に源流があったという可能性を述べた。オボーはシャーマニズムのカテゴリーに含まれて、大地の神がいる所なので、祭祀する目的は土地、畜類、農作を盛んにするためであると述べる。その他、オボー信仰に混こうしているラマ教の影響はとても深く、分配することとか、オボー経文の発見されたことなどを述べている。

三 まとめに

(1) 「オボー信仰」はモンゴルで民間に行われている民俗信仰であり、昔からの伝統的な民族文化である。けれども、歴史の変遷を経て、モンゴル人とモンゴル文化の一部としての祭祀儀礼にさまざまな衝撃を与えられた。ホビレ・カーンがモンゴル地方にラマ教が伝播されるのを許して以来、ラマ教のモンゴル文化に与えた影響ははかりしれないほど大きい。民俗学の観点からいえば、シャーマニズムの伝統的な部分と、ラマ教が伝播されて以来の流れをはっきり分けることがとても難しいのである。しかし、モンゴル文化にとってラマ教の影響が深いと言っても、そこには程度の差があり、「オボー信仰」は既存の固有のシャーマニズムの文化の雛型をずっと守ってきた。ゆえに「オボー信仰」はモンゴル族の伝統的文化・社会的パーソナリティの構造と民族的アイデンティティの基盤となっている。さて、オボーについて歴史的究明を掲げてみよう。モンゴル学者の述べたとおりに、『史記・匈奴伝』、『東漢書』、『北史・高車伝』、『蒙

古秘史』などの文献に記載されているように、アルタイ・モンゴル高原の少数民族には太古から山岳信仰、樹木信仰、河川信仰などが存在していた。これはシャーマニズムの自然崇拜のカテゴリーに含まれるものである。これらの文献に、「オボー」という文字は直接には記載されていないが、「オボー」の意味を表している類似的文字があったとモンゴル族の学者達は認めつつある。筆者が『蒙古秘史』を調べた結果、このような記載を見いだした：「オリヤンハイらはボラハン・ハラドン山の狩獵物が多い山地は縁起がよいと思い、ボラハン・ハラドンの頂上にエジデ・ボラハンを建てて、祭祀儀礼を行っていた。」^⑩ここには材料は石か木か、はっきりと書かれていないが、「エジデ・ボラハン」の「ボラハン」という文字の古代蒙古語の語義は、「ボリガソ」(柳条などの小さくて、密生した木を指す)と語源が同じであり、「オボー」と同じ神を指していることはたしかである。そのうえ、カゲンケツ(火源潔)の編纂した『華夷訳語』に「オボー」(oboha)という文字がそのまま記載されて、漢語の「堆(dui)」という文字で翻訳されている。この本は1382年に編纂されたと明代の『太祖皇帝の実録』の百十四章に記載されている。これから「オボー」という文字が元代の前後頃には既にあったことはちがいない。

(2) モンゴル族のオボー信仰は比較民俗学の視点から見ると、日本の民俗事例—氏神信仰、山岳信仰、十三塚と類似しているところがあり、学問的研究をするのにひとつの手がかりとなっている。このような視点で見ると佐野賢治、堀一郎、岡崎精郎の研究を基礎として、モンゴル族と日本との伝統的文化の相違点を明らかにすることができると考えられる。理論的アプローチで言えば、比較研究する目的は結論のほうで、それは両方に共有の現象なのか、または伝播した現象なのか、という二つ面で分けられる。もちろん、比較している民俗事例を完全な根拠で論証できたら伝播し

たものと結論をつけて、逆に、論証できなかったら共有のものと簡単に結論をつけることは本格的な学術と言えないであろう。但し、両者の類似している点を取りだし、分析することによって、歴史的考古学的に論証することは、科学的な方法である。

例えば、白川静氏の見解のように、漢族の「社」とモンゴル族の「オボー」と比較する手がかりがあっても、一体どういう結論がでるのか。モンゴル族と漢族の間に見られる経済的、政治的、技術的、道徳的な差異から生じた文化の格差で歴史的意義の評定づけをできるか。そのため、起源が違うのか、その後の伝承過程が違うのかという問いは言い難い問題であると思う。日本との比較研究も同じである。特に、日本の学者により比較研究では、数多くの学問的な議論、見解、結論などが見られ、モンゴル族である筆者も、日本にも、モンゴル族にも、比較研究の必要性があると思っている。

モンゴル族と日本の氏神信仰を比較してみよう。「チンギス・カーンの祭祀」は氏神信仰の典型的な事例で、内モンゴル人と外モンゴル人、オイーラデモンゴル人とデゲドモンゴル人の間に行われている祭祀儀礼である。これには次のような五種類の祭祀で成立している：

1. 「チンギス・カーンの日の祭祀」 2. 「チンギス・カーンの月の祭祀」 3. 「ミリヤゴデの祭祀」 4. 「羊の乳の祭祀」 5. 「氏族の祭祀」などである。オボー信仰は氏神信仰とつながっている。具体的に言えば、モンゴル族にとっては、祖先信仰、トーテム (totem) 信仰 (国分直一氏の『日本文化の古層』によると、日本人の「動物霊信仰」と類似する)、山岳信仰、靈魂信仰は融合している。(筆者は修士論文でこのテーマを扱い、神話と英雄叙事詩とのつながりに基づいて、モンゴル族の固有な信仰と、これらの歴史的変遷、精神的伝承、社会的な役割を分析した)。これの精神的な源泉は

タイラーの「万物には靈魂がある」という議論に合っている。「日本人は、神や靈魂の働きを“守護”の対極に観念し、しかも祭り方いかんでそれらはこの二極間を往還しうるとの信仰を根強く持ちつづけてきた。そして、守護や崇りの強さは神威・靈威の強さを物語る。だから崇る存在は、祭り込め、あらぶる力を反転させれば、逆に靈驗あらたかな存在に転位しうる。(中略)このようなモチーフを最も端的示すのが、“御霊信仰”といえよう。」〔佐野 1996 105〕ある意味では天皇と精国神社についても同様である。「氏神は地域社会に結びついている神と意識されているだけで、五穀豊稔とか家内安全といった抽象的な信仰でしか説明されないのである。」〔福田 2002 159-160〕このように、日本の伝統的な文化にモンゴロイド文化の特徴がみいだされている。したがって、モンゴル文化と日本文化の類似しているところを比較する方法も、今後の課題である。

註

- ①ロブサンチイダンは清代、1875年にハラチン前旗(中国の吉林省にある)に生まれた。1894年に旗の役人としてジロム(哲里木)盟の各旗に三年ほどにいった。これは彼の学者になる基盤になった。1898年にチベットに行く途中北京にとどまって、永和宮でモンゴル語、満州語、漢語、チベット語を学んだ。1902年、文部省が行った通訳の試験に合格して、四ヵ国語の通訳者となった。1907年に日本の東京外国語大学の先生として誘われた。1912年に京都市本円寺の仏校の先生として二年間勤め、1914年に帰国した。1914年から1918年まで『蒙古風俗鑑』をモンゴル語で編纂した。彼はモンゴル族の民俗学の先駆者と呼ばれているが、今まで残されている著作は記載したものなので、専門的な著作は発見されていない。
- ②ホラリタイとは、モンゴル人が太古時代から部落の頭を選ぶ時に、貴族全員が集まり、お

のおのの意見を述べ、最後に全員の同意を得て決定する古代の民主制なのである。

- ③ロブサンチダンは「十三オボー」についてこのように述べたが、深く研究は行っていない。レ・ホリサバートルの『哈騰根十三家神祭祀』（ハダヒン・アリバンゴリバン・アタガ・テンゲリーの祭祀）によると、「十三」という数字はシャーマニズムとされているテンゲリー信仰とつながっている。この祭祀は氏神信仰としてのズゲリ祭祀（獣頭、内臓を「ズゲリ」と呼び、木に掛けて、祭祀する行事があった）から源泉した。モンゴル族に昔から「十三テンゲリー信仰」が存在して、これを「哈騰根十三テンゲリー」と呼ぶ。ハダヒン（哈騰根）とはチンギス・カーンの祖先—ボタンチリ・モンホガの兄ボハ・ハダヒの子孫の名字である。だけど、「十三テンゲリー」とは「東西のテンゲリー、南のテンゲリー、北の三つのテンゲリー、西北、東南、東北の三つのテンゲリー、上、下、中の三つのテンゲリーのフラス」を指しているが、「テンゲリー」は「十三」になった原因に徹底的な答えはない。内蒙古大学の学者フレサ氏の『蒙古神話研究』によると、この「十三テンゲリー」はおのおの氏族の十三頭を指している。モンゴル国の学者ドリマ氏の『蒙古象徴学』の「十三の象徴」という節にモンゴル族に伝承されている「十三」の事例を挙げて、説明している。つまり、「十三」はモンゴル族の神話、及びシャーマニズムの東の主—黒いテンゲリー（仏教の大黒神と違う）らの頭—アタガテンゲリーの象徴であろうと述べている。「十三サン」（このサンは祭祀の意味）、「十三アルタイ」（アルタイ山に十三峰があるという伝説から起源がある）、「十三オボー」、「十三力」（「英雄叙事詩」に英雄は自分の人間的な力で争うことを指す）、「十三歳」（子供から青年になる年を指す）、「十三アンダイ」（ホルチン・モンゴルに伝えているシャーマニズムの踊りを指す）、「十三フリエ」（「フリエ」とは「圈」の意味）の例を挙げた。とり

わけ、モンゴル族の「十三」という数字の源泉はシャーマニズムのか、ラマ教のか、この間に十分な答えにならないと思う。したがって、これは今後の課題になって、研究するわけである。

- ④「石人」とは大草原に立てられている石で彫られた「人間」であって、学者が先史時代の歴史を伝えていると認めている。中国社会科学院の博士スジンバアトゥは『江格尔与蒙古族宗教文化』（内蒙古大学出版社、80～84）の中に「殺人石」と称し、符号学と象徴学の視点で、英雄の戦争功績が記載されていることから、漢人の「墓志銘」と類似していると述べた。
- ⑤スリデ（sulide）とは、物的なものが「旗」なので、いつも「三叉矛」を指している。戦いに部落とか軍隊の頭が持って、旗の役目を果たす。その為、モンゴル人はこれについて太古から精神的な祭祀儀礼が生じて、伝統的な信仰の一とされてきた。つまり、モンゴル人の「英雄の三つ旗」というのが「黒旗」、「白旗」、「色旗」を指しているの、毎月の三日とか龍年に祭祀儀礼を様々な形で催している。語義の抽象的な意味は人間の元気、成功、順調などを象徴する。
- ⑥ドリマ氏の『蒙古神話形象』（内モンゴル大学蒙古学学院の教授の蘇尤格はカリレモンゴル語からウイグルジンモンゴル語に訳した）に「オンゴド」（onggod）（サヒゴス）の語義は、モンゴル語の満州系語では「オンゴ」と呼ばれ、これは「草地」の意味である。祭祀している山岳を「オンゴン山」と言い、神聖な地として人々は近づかない所を指す。シャーマニズムの神の一つであり、広い意味で「ブへの（シャーマン）オンゴデ」、「祖先の魂」、「先祖に供えた供品」と説明されている。
- ⑦筆者は修士の二年生の2001年5月13日に、オイラド・モンゴル人のオボー祭りを見学したことがあるが、オボー祭りの全過程は論文に記載された記録とほぼ同じである。このオ

ボーはウルムチ市から五十キロくらい所のウラバイ野水池のそばにあり、人口六千人のウルムチ市から何百人かが参加したほか、田舎からも数十人がやって来た。但し、ナーダムは行われなかったし、民謡を歌ったほかに、ダンスが催された。ナーダムが行われなくなったのは、およそ明清時代からだとの先生からお聞きした。

- ⑧「ガンズ」という字はチベット語のようだが、語義は説明できない。後で調べてみたい。
- ⑨「サン」という字は語源から言うと、モンゴル語と認められている。語義は二種類あり、ひとつは豊作と倉庫を指す。もう一方は漢語の「館」(guan) という字と似ている。本稿では[経文]したが、そのほか、広い意味で使われる場合も多いので、言語学的見地からの研究がさらに必要と考えられる。
- ⑩「ボラハン」について、ドリマ氏は『蒙古神話形象』の中で十二ページにわたって説明している。「ボリガス」(柳条等を指す)という言葉は古代と中世紀に「ムチリ」(葉を指す)という意味なので、言語学の書き方は「ボリガン、ボリガ、ボリガソン、ボリハ」、「ボリハ、ボリハン」であり、木の主(神)を指す。「ハラドン」という言葉は「岩、山」を指すのではなく、「木」を指し、この木で「山のエジデ(神)、祖先の靈魂」を造って、祭祀することを指す。「ソシガ、ソッシガ」という言葉の語義は「ボラハン、ハラドン」と同じなので、「文字で何かを記載して置いた木」を指し、ダフル語でこれは祖先の「オンゴデ」、「サヒゴス」(イメージ)を掘り作った山の「ボリガス」を指している。つまり、「オリヤンハイらのボラハン・ハラドン山に建てたエジデ・ボラハン」は「ボリガス」で作った祖先の「オンゴデ、サヒゴス」であって、氏神信仰として伝承してきた祭祀儀礼である。したがって、石積みと木のオボーは、樹木(ボリガス)信仰と山岳信仰の融合と言えよう。

参考文献

- ① 大間知篤三、「オボ調査標目」、『大間知篤三著作』(第六巻)、未来社、一九八二、237
- ② 佐野賢治、「十三塚と十三オボー比較民俗学上の一視点—」、『日本民俗の伝統と創造』、弘文堂、一九八八、281
- ③ 佐野賢治、『現代民俗学入門』、吉川弘文館、一九九六、105
- ④ 福田アジオ等、『日本民俗学概論』、吉川弘文館、二〇〇二、159—160
- ⑤ アルビンバヤリ、ソドナム『鄂托克敖包』、内蒙古大学出版社、二〇〇一
- ⑥ 邢莉、『遊牧文化』、北京燕山出版社、一九九五、296
- ⑦ サイン、『蒙古民俗学』、民族出版社、一九九六、348
- ⑧ サインジルガル、『蒙古族祭祀』、民族出版社、374
- ⑨ 双福、『古蒙古語研究』、内蒙古教育出版社、一九九六、365、697
- ⑩ ドリマ、『蒙古神話形象』、内蒙古文化出版社、一九九八、67—96
- ⑪ ハイシシ、『蒙古的宗教』、内蒙古人民出版社、一九九八、183—200
- ⑫ バヤル、『蒙古秘史』、内蒙古人民出版社、一九八〇、12
- ⑬ ナ・サイシヤリト、『蒙古民俗研究』、一九九二、48